
Biblia e intertextualidad: una aproximación

An Approach to the Bible and Intertextuality

RECIBIDO: 12 DE MARZO DE 2016 / ACEPTADO: 10 DE JUNIO DE 2016

Fernando MILÁN

Facultad de Teología. Universidad de Navarra
Pamplona. España
fmilan@unav.es

Resumen: En estas páginas se presenta el método de la intertextualidad, no entendido de modo general sino en su aplicación a los textos de la Biblia. Tras definir la noción de intertextualidad, exponer cómo se aplicó a los estudios bíblicos y señalar cuáles son sus principales tipos (citaciones, ecos y alusiones), se tomará la llamada fórmula de gracia, tal como aparece en Ex 34,6-7, como un ejemplo sobre el que se ha aplicado con fruto el método de la intertextualidad, debido a su recurrente presencia a lo largo de todo el Antiguo Testamento.

Palabras clave: Intertextualidad, Exégesis intrabíblica, Misericordia.

Abstract: This paper presents the method of intertextuality conceived not in a general manner, but in its application to the biblical texts. After the concept of intertextuality is defined, the way of utilizing it in the biblical studies is explained, and its main types are pointed out (citations, echoes, allusions), the paper takes the so-called formula of grace that appears in Ex 34:6-7 as an example to which the method of intertextuality has been fruitfully applied, due to its recurrent presence through the entire Old Testament.

Keywords: Intertextuality, Inner Biblical Exegesis, Mercy.

En las últimas décadas se han producido importantes cambios en el modo de enfocar la exégesis bíblica gracias, entre otras cosas, a la incorporación de métodos provenientes de la Lingüística moderna¹. Uno de los que más aceptación ha tenido –hasta el punto de convertirse en un fenómeno que en la actualidad impregna todos los estudios bíblicos– es la aplicación del análisis intertextual a los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento².

El objetivo de estas páginas es presentar el método de la intertextualidad, no entendido de modo general sino, más bien, en cuanto a su aplicación a textos de la Biblia. Tras definir la noción de intertextualidad, intentaré exponer cuáles son sus tipos principales; finalmente, a modo de ejemplo, señalaré cómo ha sido iluminada bajo esta óptica intertextual la expresión de Ex 34,6-7. Puesto que ya ha sido analizada desde distintas perspectivas, tanto en un artículo publicado en el anterior número de la revista³ como en las páginas que siguen a esta colaboración⁴, únicamente se tomará esta fórmula –conocida habitualmente entre los especialistas como «fórmula de gracia»⁵– como un claro ejem-

¹ Aunque este interés puede remontarse a años atrás, en 1993 J. M. Casciaro ya decía que estaba «persuadido de que las aplicaciones de algunas corrientes de la Lingüística moderna [y aquí se refería en una nota al hecho de que en el año 1974 el primer número de la revista *Semeia* se había dedicado a “Un acercamiento estructuralista a las Parábolas”], junto con el estudio de los *mesbalim* hebraicos y rabínicos (...) [podían] abrir nuevos horizontes a la interpretación de las parábolas evangélicas», CASCIARO, J. M., «Parábola, hipérbole, mashal en los sinópticos: una cuestión hermenéutica», *ScrTh* 25 (1993/1) 15-16.

² La bibliografía es inmensa y difícil de sintetizar pues desde finales de los 80 no han dejado de publicarse estudios en forma de volúmenes colectivos, monografías, artículos o tesis sobre la intertextualidad y la Biblia (una de las últimas, por ejemplo, lleva el título *Intertextuality and Allusion in the Study of the Hebrew Bible*). Dos recientes estudios sobre el estado de la cuestión tanto en el Antiguo y el Nuevo Testamento son: MILLER, G. D., «Intertextuality in Old Testament Research», *Currents in Biblical Research* 9 (2011) 283-309; y EMADI, S., «Intertextuality in New Testament Scholarship: Significance, Criteria, and the Art of Intertextual Reading», *Currents in Biblical Research* 14 (2015) 8-23. Entre los libros publicados en los últimos años, podría destacarse el de HAYS, R. B., ALKIER, S. y HUIZENGA, L. A. (eds.), *Reading the Bible Intertextually*, Waco, Tx: University Press, 2009 (recoge contribuciones al congreso titulado «Die Bibel im Dialog der Schriften», celebrado en 2004 en la Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, con el objetivo de investigar sobre intertextualidad y la Biblia); en ámbito español destacan las jornadas de la ABE de los años 2011 y 2013, dedicadas a las relecturas del Antiguo Testamento y a la Biblia como literatura (conferencia de G. DEL OLMO, sobre «La Biblia y su intertextualidad»: cfr. *EstBib* 71/3 [2013] 407-432).

³ C. Granados expuso cómo hay que entender esta fórmula en el marco de la alianza como un modo de «solucionar» la tensión entre misericordia y castigo: cfr. «Misericordia y alianza en Ex 34,6-7», *ScrTh* 48 (2016) 99-111, aquí p. 100, especialmente nota 2.

⁴ Cfr. BARRIOCANAL, J. L., «La ambigüedad latente en la revelación del ser de Dios: Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce», *ScrTh* 48/2 (2016).

⁵ También ha recibido otros nombres, como «formula of YHWH's gracious and compassionate character»: cfr. DOZEMAN, T. B., «Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character», *JBL* (1989) 207-223.

plo sobre el que aplicar el método de la intertextualidad, debido a su recurrente presencia a lo largo del Antiguo Testamento.

Sirvan estas páginas también como homenaje al papa Francisco en este año jubilar que ha querido dedicar a la misericordia divina y en el que ha recordado a todo el mundo la entrañable afirmación de que «el nombre de Dios es misericordia».

1. LOS INICIOS DE LA INTERTEXTUALIDAD

Intertextualidad es, de modo general, la «relación de copresencia entre dos o más textos», «la presencia efectiva de un texto en otro»⁶. Su origen hay que buscarlo en contexto postestructuralista⁷. Aunque se remonta a M. Bajtín y su teoría sobre el diálogo entre los textos y la sociedad⁸, en realidad suele considerarse a J. Kristeva como la pionera, pues fue ella quien acuñó el término «intertextualidad» al hilo de su novedosa noción de texto: «todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto»⁹. La propia Kristeva reconocía la influencia de Bajtín en sus escritos, pues de hecho ella misma introdujo la obra de este autor en el ambiente cultural francés y propuso el término de *intertextualidad* en analogía con el concepto de *intersubjetividad* elaborado por Bajtín¹⁰. Como es sabido, junto a Bajtín y Kristeva, tuvieron también un papel importante en el nacimiento y desarrollo de la *intertextualidad* otros críticos literarios, principalmente ciertos miembros y colaboradores del influyente grupo parisino *Tel Quel*¹¹. Entre ellos cabe des-

⁶ GENETTE, G., *Palimpsestos*, 10.

⁷ La bibliografía sobre la intertextualidad desde una perspectiva general es amplísima. Baste con señalar por ahora dos obras: HEBEL, U. J., *Intertextuality, Allusion, and Quotation: An International Bibliography of Critical Studies*, New York: Greenwood Press, 1989; y ALLEN, G., *Intertextuality*, New York: Routledge, 2000.

⁸ Formalista ruso a quien muchos consideran el padre de la intertextualidad. Su teoría del lenguaje como diálogo sirvió luego para demostrar cómo en la Biblia unos pasajes y otros mantienen una continua conversación: cfr. REED, W. L., *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*, New York: Oxford University Press, 1993.

⁹ KRISTEVA, J., *Semiótica*, I, Madrid: Fundamentos, 1978, 190: el libro reimprime un artículo publicado en el año 67, aunque escrito un año antes: «Bakhtine, le mot, le dialogue, et le roman», *Critique* 239 (1967) 438-465.

¹⁰ De hecho el artículo mencionado en la nota anterior, es básicamente una reseña a dos obras de M. Bajtín, una sobre Dostoievski y otra sobre Rabelais.

¹¹ Entre ellos cabe destacar también a G. Genette, a U. Eco y a T. Todorov. *Tel Quel* es también el nombre de la revista en la que se recogían los resultados de sus investigaciones. Estuvo especialmente activa desde los años 60 hasta inicios de los 80 del siglo pasado.

tacar a R. Barthes¹², quien hablaba de la intertextualidad como una «condición indispensable de todo texto»¹³ y del texto como una «cámara de ecos»¹⁴ o de «un tejido nuevo de citas pasadas», al mismo tiempo que afirmaba que «todo texto es un intertexto» y que en él hay otros textos presentes en formas y niveles más o menos reconocibles¹⁵. Este autor se referirá sobre todo a la presencia de códigos intertextuales, entendidos como fórmulas anónimas de orígenes ilocalizables, bien porque se han perdido o bien porque están ya muertos¹⁶. Barthes los califica como «un espejismo de estructuras», «una perspectiva de citas», «una de las fuerzas que pueden apoderarse del texto», «una de las Voces con que está tejido el texto»¹⁷. Junto a Barthes, aunque ajeno al grupo *Tel Quel*, no puede dejar de mencionarse a M. Riffaterre, conocido crítico literario francés¹⁸, quien entendía la intertextualidad como «la percepción, por el lector, de las relaciones entre una obra y otra que le ha precedido o seguido»¹⁹.

No es posible ahora detenerse en qué consiste la intertextualidad, que para muchos constituye un *método* mientras que para otros es un *acercamiento* o un mero *recurso literario*²⁰. Tampoco es necesario insistir en su carácter interdisciplinar²¹. Basta con señalar, a grandes rasgos, qué se entiende por este

¹² Sobre la relación entre las teorías de Kristeva y Barthes, cfr. VILLALOBOS ALPÍZAR, I., «La noción de intertextualidad en Kristeva y Barthes», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* XLI (103) 137-145.

¹³ BARTHES, R., «Texto (Teoría del)», en IDEM, *Variaciones sobre la Escritura*, Barcelona: Paidós, 2002, 146 (or. fr. París, 1968).

¹⁴ Cfr. BARTHES, R., *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona: Kairós, 1978, 81.

¹⁵ BARTHES, R., «Texto (Teoría del)», 146.

¹⁶ Cfr. *ibíd.*

¹⁷ BARTHES, R., *S/Z*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004, 15-16 (or. fr. París: Seuil, 1970). Según Barthes todo ha sido ya leído (*déjà lu*).

¹⁸ Como puede apreciarse, el nacimiento del término está muy relacionado con el panorama literario francés (aunque algunos de los críticos no lo sean). La lista de autores sería interminable. Cfr. el interesante volumen editado por NAVARRO, D., *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, La Habana: Casa de las Américas-UNEAC, 1997, quien selecciona, traduce e introduce artículos de más de una decena de autores influyentes en el nacimiento de la intertextualidad.

¹⁹ RIFFATERRE, M., «La trace de l'intertexte», *La Pensée* 215 (octubre 1980) 4-18, aquí p. 4. Traducción al español tomada de GENETTE, G., *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid: Taurus, 1989 (or. fr. París, 1982), 11.

²⁰ «The term intertextuality is used in such diverse and imprecise ways that it becomes difficult to know what is meant by it and whether it points to anything like a method that can be applied reliably to the analysis of texts to facilitate coherent critical conversation» (HAYS, R. B., *Reading the Bible Intertextually*, xi).

²¹ «Sería un error (...) limitar la intertextualidad al ámbito de las relaciones literarias»: AICHELE, G. y PHILIPS, G. A., «Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis», *Semeia* 69-70 (1995) 7-18, aquí p. 7. Un ejemplo de ese sentido amplio de la intertextualidad es la obra editada por Michaela

fenómeno, sin pasar por alto que una de las dificultades que encierra a la hora de definirlo es, precisamente, la imprecisión de su terminología. Sucede algo parecido a lo que en su día se dijo sobre el término «apocalíptico», al que se calificó como «resbaladizo»²². En el caso de la intertextualidad, muchos autores se refieren a la «confusión» que suscita el término, debido a que no es «transparente»²³. En cambio, otros piensan que ya se ha logrado cierta precisión en la terminología, y que el problema sería, más bien, que cada investigador emplea los conceptos según le conviene²⁴.

Es verdad que se han ido perfilando los términos a los que ha dado lugar –a veces tan variados como interdiscursividad, intercontextualidad²⁵ u otros como transtextualidad y sus diferentes tipos²⁶– y que se han establecido distintos niveles de intertextualidad (*intratextual*: estudia el texto en sí mismo como entidad independiente; *intertextual*: examina las relaciones que un texto puede tener con otro o más textos; *extratextual*: describe las referencias de un texto a signos de otras áreas ajenas al texto, como la arqueología, la antropología o la historia de la literatura)²⁷. Sin embargo, todavía hoy no se encuentra un consenso sobre lo que se entiende exactamente por intertextualidad, entre otras cosas porque hablar de intertextualidad es referirse al texto, un concepto también bastante problemático: «Intertextualidad es una característica intrínseca de la textualidad»²⁸.

En un sentido amplio, intertextualidad sería la presencia de otros textos en un texto determinado²⁹. Parte de la convicción de que en un texto coexis-

Bauks, Wayne Horowitz y Armin Lange, fruto de un congreso celebrado en la Universidad de Koblenz-Landau (Alemania) en el año 2009: *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

²² Cfr. WEBB, R. L., «“Apocalyptic”: Observations on a Slippery Term», *JNES* 49 (1990) 115-126.

²³ ALLEN, G., *o.c.*, 2.

²⁴ Cfr. MEEK, R. L., «Intertextuality, Inner-Biblical exegesis and Inner-Biblical Allusion. The Ethics of a Methodology», *Bib* 95/2 (2014) 280-291.

²⁵ Cfr. ALLEN, G., *o.c.*, 94-111.

²⁶ Según Genette, quien entiende la transtextualidad como un concepto más genérico que engloba al resto, los tipos serían: intertextualidad, paratextualidad, metatextualidad, hipertextualidad y architextualidad: cfr. GENETTE, G., *Palimpsestos*, 10-14.

²⁷ Cfr. ALKIER, S., «Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts», en HAYS, R. B., ALKIER, S. y HUIZENGA, L. A. (eds.), *o.c.*, 8-9, quien los considera –más que como niveles– como campos de investigación dentro de la disciplina de los estudios bíblicos.

²⁸ *Ibid.*, 3.

²⁹ R. Hays definió la intertextualidad como «The imbedding of fragments of an earlier text within a later one» (*Echoes of Scripture*, 14). Más tarde daría otra definición: «the notion that every text

ten, más o menos visiblemente, otros textos; de que están, de alguna manera, interconectados y de que mantienen entre sí una relación de reciprocidad. Tal presencia puede darse mediante la [re]utilización –consciente o inconsciente– de textos anteriores o bien mediante la inspiración –más o menos textual– en otros escritos.

2. BIBLIA E INTERTEXTUALIDAD

Empleado inicialmente en campo literario, este análisis se aplicó más tarde a la literatura bíblica, sobre todo a partir de las obras de M. Fishbane (*Biblical Interpretation in Ancient Israel*)³⁰ y de R. Hays (*Echoes of Scripture in the Letters of Paul*)³¹. Aunque suele incluirse también entre las obras «fundadoras» de la intertextualidad bíblica el volumen editado por S. Draisma³², en realidad, tal vez por tratarse de un volumen colectivo, no tuvo tanta repercusión como las obras de Fishbane y de Hays, las cuales constituyen un punto de referencia obligada en cualquier estudio sobre el tema.

De Fishbane, cuyo interés se dirigía a estudiar la reutilización de la Biblia Hebrea en la Biblia Hebrea³³, únicamente pueden destacarse ahora dos aspectos: el primero es la importancia que concede a la tradición en Israel, tal como se aprecia en su célebre distinción entre el *traditum* (la Escritura autoritativa recibida) y la *traditio* (el *traditum* que se reinterpreta y se reescribe has-

embodies the interplay of other texts and so exists as a node within a larger literary and interpretive network» («The Use of the Old Testament by New Testament Writers», en GREEN, J. B. [ed.], *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 222-238, aquí 228).

³⁰ FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1989 (1ª edición 1985). Aunque será esta obra la que más influencia tendrá, en realidad, es un tema sobre el que, como señala en el prefacio, comenzó a trabajar pronto (en 1973) y fue tomando cuerpo poco a poco; de hecho unos años antes publicó un artículo («Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis», *JBL* 99/3 [1980] 343-361) en el que ya estaba presente la terminología «exégesis intrabíblica».

³¹ HAYS, R., *Echoes of the...*, «Paul's citations of Scripture often function not as proofs but as tropes: they generate new meanings by linking the earlier text (Scripture) to the later (Paul's discourse) in such a way as to produce unexpected correspondences, correspondences that suggest more than they assert» (p. 24).

³² DRAISMA, S. (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kampen: Kok, 1989.

³³ En su obra explica los cuatro géneros o tipos de exégesis intrabíblica, fundamentales para el proceso de formación de la Escritura: la de los escribas, la legal, la hagádica y otra que denomina mantológica (la exégesis relativa a los oráculos).

ta convertirse en una nueva tradición)³⁴; el segundo se refiere al empleo de una terminología propia, distinta a la de *intertextualidad*. Aunque también usará este vocablo en distintas ocasiones³⁵, Fishbane prefiere denominarla *exégesis intrabíblica* –en inglés *Inner-Biblical Exegesis*–, un término que él hizo popular pero que, como él mismo reconoce en el prefacio, lo tomó de su profesor Nahum M. Sarna³⁶.

En cuanto a R. Hays, su influencia fue grande no sólo en los estudios paulinos –basta ver la cantidad de referencias a su obra en el estudio de E. González incluido en este número– sino en prácticamente todas las investigaciones bíblicas que se refieren a la intertextualidad a partir de entonces. Este autor, siguiendo a Genette y a Hollander, explica la intertextualidad en términos de *metalepsis*³⁷, la cual sitúa al lector dentro de un campo de correspondencias *susurradas* o no declaradas entre los textos³⁸.

Aunque tampoco está del todo claro cómo hay que entender exactamente la intertextualidad en el campo bíblico³⁹ (de ahí que no sea raro referirse a

³⁴ A diferencia de la historia de las tradiciones, que mira hacia atrás yendo desde las fuentes escritas a las tradiciones orales que la constituyen, la exégesis intrabíblica comienza con la Escritura recibida y se mueve hacia delante, hacia las interpretaciones basadas en ella: cfr. FISHBANE, M., *Biblical Interpretation*, 7ss.

³⁵ Cfr., por ejemplo, FISHBANE, M., «Types of Biblical Intertextuality», en LEMAIRE, A. y SÆBØ, M., *Congress volume: Oslo 1998, International Organization for the Study of the Old Testament. Congress 1998*, Oslo-Leiden-Boston: Brill, 2000, 39-44, donde, además de distinguir entre una intertextualidad no marcada y otra marcada, proporciona una definición de intertextualidad: «a form that literary creativity takes when innovation is grounded in tradition» (p. 39).

³⁶ Cfr. SARNA, N. M., «Psalm 89: A Study in Inner Biblical Exegesis», en ALTMANN, A. (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1963, 29-46. El término se encuentra después en la tesis doctoral de R. A. Mason en 1973, citada en el artículo que el mismo autor presentó ese año en un Congreso en Oxford: «Some Examples of Inner Biblical Exegesis in Zech. IX-XIV», en LIVINGSTONE, E. A. (ed.), *Studia Evangelica*, VII, Berlin: Akademie-Verlag, 1982, 343-354.

³⁷ Hollander también emplea este clásico pero olvidado término griego (ya retomado antes por H. Bloom), que traduce al inglés como «*transumption*», significando el modo en que se toma un texto y se transforma en otro texto a través de un eco del primero: cfr. HOLLANDER, J., *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley: University of California Press, 1981, 114 y el apéndice (pp. 133-149) donde se recorre la historia del término desde Quintiliano hasta la actualidad.

³⁸ Cfr. HAYS, R., *Echoes of the...*, 20.

³⁹ Barton hace notar cómo el término intertextualidad, al ser entendido por los estudiosos de la Biblia según la definición de P. D. Miskall («“Intertextuality” is a covering term for all the possible relations that can be established between texts», 1992, 44), se distanció bastante del sentido que quiso darle Kristeva cuando lo introdujo en la crítica literaria: BARTON, J., «*Déjà lu: Intertextuality. Method or Theory?*», en DELL, K. y KYNES, W. (eds.), *Reading Job Intertextually*, New York: Bloomsbury, 2013, 2.

ella recurriendo a otra terminología, como la ya mencionada *exégesis intrabíblica* u otras como la *relectura* o bien la *alusión intrabíblica*⁴⁰), ésta se propone descubrir las conexiones que, en virtud de las semejanzas de léxico, de estilo o de contenido, pueden establecerse entre un grupo de textos dentro de un contexto bíblico más o menos delimitado. Así, por ejemplo, se estudian las alusiones de un texto a otras partes del mismo libro en el que se encuentra (Génesis, Isaías, etc.); o la relación del texto elegido con otros que están en la misma colección (el Pentateuco) o en otras secciones del Antiguo Testamento⁴¹; o bien, y es el uso más frecuente, las conexiones entre los escritos de uno y otro Testamento⁴².

Ciertamente no se trata de una metodología muy original, pues ya en la misma Biblia se observa el fenómeno de la actualización de textos, bien mediante la *relectura*⁴³ o bien recolocando textos antiguos en nuevas situaciones (como los textos proféticos de cumplimiento en el Nuevo Testamento)⁴⁴. También empleó estas técnicas la exégesis primitiva, tanto la judía (con los *pesharim* de Qumrán, en los que se interpretan y actualizan para la mentalidad de la comunidad ciertos pasajes de libros proféticos y de los Salmos; los *mi-*

⁴⁰ «Inner-Biblical Allusion» es el término preferido por L. Eslinger para referirse al estudio de las relaciones intertextuales en la Biblia: «Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category», *Vetus Testamentum* LXII/1 (1992) 47-58.

⁴¹ Un magnífico ejemplo de diálogo entre un libro y otras colecciones es el volumen editado por Katharine Dell y Will Kynes que se acaba de mencionar.

⁴² Entre la inmensa bibliografía disponible, cfr., por ejemplo, las obras de MOYISE, S., *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2010; y *Evoking Scripture. Seeing the Old Testament in the New*, London-New York: T&T Clark, 2008. También las obras de este mismo autor junto con MENKEN, M. J. J., *Genesis in the New Testament*, London: T&T Clark, 2012; *The Minor Prophets in the New Testament*, London-New York: T&T Clark, 2009; *Deuteronomy in the New Testament*, New York: T&T Clark, 2007; *Isaiah in the New Testament: The New Testament and the Scriptures of Israel*, London-New York: T&T Clark, 2005; *Psalms in the New Testament*, New York: T&T Clark, 2004; etc.

⁴³ Sobre la *relectura* como modo preferible para designar a la *intertextualidad*, cfr. BARRIOCANAL, J. L., «Aproximación a la relectura: Ezequiel 20 – el éxodo ha fracasado», *Estudios Bíblicos* 70/1 (2012) 7-36. Desde el inicio este autor, que afirma que ambos vocablos «están estrechamente relacionados», se inclina por el de *relectura* debido a la imprecisión del término *intertextualidad* y porque el primero «responde más a la naturaleza del texto revelado» (p. 8). Personalmente me inclino por una combinación de ambos términos: es posible hablar de *relectura intertextual* y seguir diferenciando entre citas, alusiones y ecos.

⁴⁴ «La Biblia es, ella misma, desde los comienzos, interpretación», PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 2 ed. Madrid: PPC, 1994, 89. Curiosamente el documento apenas se refiere a la intertextualidad. Primero la sitúa en el análisis semiótico y después alude a ella en la tercera parte del documento, en el marco de las relecturas y dentro de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (p. 86).

drashim y los *targumim*, con sus procedimientos de generación de sentido, como la alusión –*remez*– y otros⁴⁵; o, incluso, los *meshalim* rabínicos, con su *biddush* o actualización, literalmente «renovación»⁴⁶), como la cristiana (con la lectura tipológica y alegórica de los Padres de la Iglesia)⁴⁷.

Ahora bien, una de las diferencias entre los métodos recién mencionados y la intertextualidad es que ésta –al menos en una de sus formas⁴⁸– centra su atención en el papel del lector, a quien corresponde encontrar el significado de un texto, no ya en sí mismo, sino en la compleja red de relaciones que puede establecerse con otros textos dentro de un marco interpretativo mayor. No hay que olvidar que la intertextualidad surge en un momento en el que se estaban explorando nuevas formas de aproximarse a los textos, más centradas en la recepción del texto –en su productividad– y, por tanto, en el lector⁴⁹.

Es conocida la clásica discusión sobre quién es el que ha de identificar las relaciones entre los textos, si el autor o el lector, posturas que cuentan cada una con serios defensores⁵⁰. Puesto que ambos intervienen en el proceso de interpretación (el autor crea las relaciones y el lector las descubre), lo lógico sería tener en cuenta a los dos⁵¹. Pero la realidad es que hay partidarios de cen-

⁴⁵ Cfr. MUÑOZ LEÓN, D., *Derás: Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*, Madrid: CSIC, 1987, 96ss.

⁴⁶ Cfr. CASCIARO, J. M., «Parábola, hipérbole...», 28.

⁴⁷ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o.c.*, 113s.

⁴⁸ Frente a la intertextualidad orientada al lector (*reader-oriented*) o sincrónica (también calificada como literaria), donde lo que interesa es encontrar conexiones con otros textos independientemente de la intencionalidad del autor, también se ha señalado un tipo de intertextualidad orientada al autor (*author-oriented*) o diacrónica (histórica), en la que se busca comprobar hasta qué punto han sido intencionadas tales referencias. Sin embargo, son muchos los partidarios de no etiquetar como intertextual a esta orientación diacrónica, pues no se corresponde con una aplicación auténtica de lo que pretendía ser en realidad la intertextualidad en su origen (cfr. MILLER, G. D., art. cit., 305). Como señala S. Emadi (art. cit., p. 10), la propia Kristeva, probablemente sin ser consciente de que después sería aplicado a los estudios bíblicos, se lamentaba de que el término intertextualidad se hubiera entendido muchas veces en el sentido «banal» de «estudio de las fuentes».

⁴⁹ Es iluminadora en este sentido la afirmación de R. Barthes en su breve ensayo de 1968 «La muerte del autor»: «el nacimiento del lector se paga con la muerte del Autor»: *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona: Paidós, 1987, 71.

⁵⁰ Una exposición acertada y sintética puede encontrarse en BARRIOCANAL, J. L., «Aproximación a la relectura...», 12-13.

⁵¹ Cfr. BARRIOCANAL, J. L., *o.c.*, 12-13. Este autor concluye, de manera análoga a lo que M. Riffaterre afirmaba sobre el fenómeno literario en general (que es «una dialéctica entre el texto y el lector»: *Semiotics of Poetry*, London: Methuen, 1978, 1), que «el fenómeno literario de la relectura es el resultado de la relación dialéctica entre la intención del autor y la competencia del lector» (p. 13). Personalmente, sobre todo en la aplicación de la intertextualidad a la Biblia, coincido con

trarse en el autor y en su *intención*, buscando establecer cuál es el texto anterior (en terminología de Genette, el *hipertexto*⁵²) y cuál el que recibe su influencia (*hipotexto*); y quienes prefieren dirigir su atención únicamente al lector, preguntándose por las relaciones existentes entre ambos textos, tal como nos han llegado, destacando así por encima de todo la *competencia* del lector. Es esto último, sin duda, lo propio de la intertextualidad de modo general, la cual privilegia una lectura sincrónica y una atención enfocada al lector.

En lo que se refiere a la Biblia, sin embargo, se ha empleado de un modo ligeramente distinto, puesto que, así como interesa centrarse en el texto tal como se nos ha transmitido en el canon y ha sido recibido en la Iglesia, también está claro que no se puede dar todo el protagonismo al lector y dejar de lado al autor inspirado⁵³. Es preciso, además, leer la Escritura e interpretarla con el mismo Espíritu con el que se escribió⁵⁴. Y en este punto la intertextualidad puede llegar a favorecer –siempre que se esté dispuesto a ello– una lectura en la Iglesia, es decir en el marco de todo el canon, a la luz de Jesucristo y en la tradición viva de los Padres⁵⁵.

Así pues, con la aplicación de la intertextualidad a la Biblia se busca el significado de un texto concreto dentro de los límites del canon, es decir, en su conexión con el resto de libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con quienes comparte un mismo código de significación⁵⁶. En este sentido, aunque las conexiones pueden ir más allá de los libros del canon⁵⁷, la intertextualidad suele ir relacionada con la exégesis canónica, entendida no tanto según la concreta concepción de Childs⁵⁸ o de Sanders⁵⁹, sino en un sentido más amplio, en cuan-

J. L. Barriocanal en mantener un sano equilibrio, puesto que muchas veces no será posible saber con certeza si fue intención del autor establecer una determinada conexión o cuál de los textos es anterior, al mismo tiempo que en otras ocasiones pueden apreciarse vínculos evidentes deducidos de las marcas textuales.

⁵² Cfr. GENETTE, G., *Palimpsestos*, 14.

⁵³ Si se pierde de vista la inspiración se corre el riesgo de considerar entonces la Sagrada Escritura como un objeto de estudio o de curiosidad: cfr. *Verbum Domini*, n. 19.

⁵⁴ Cfr. *Dei Verbum*, n. 12.

⁵⁵ Cfr. *ibíd.* y *Verbum Domini*, n. 34.

⁵⁶ R. Hays (*o.c.*, 16) es muy claro en su planteamiento: sin negar ni excluir la presencia de fuentes extrabíblicas en las cartas de Pablo, señala que su objetivo es explorar únicamente los ecos intertextuales de la Escritura de Israel en Pablo.

⁵⁷ Cfr., por ejemplo, DEL OLMO, G., art. cit.

⁵⁸ Cfr. CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979; *The New Testament as Canon: an Introduction*, London: SCM Press, 1984.

⁵⁹ Cfr. SANDERS, J. A., *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia: Fortress Press, 1984; *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.

to análisis que tiene en cuenta el libro o fragmento en todo el canon y al que algunos han denominado como exégesis o *interpretación canónica intertextual*⁶⁰.

Puede afirmarse finalmente que el análisis bíblico intertextual, además de poner de manifiesto que «la alusión –entendida en sentido general– impregna toda la Biblia»⁶¹, se funda en la convicción de que la cultura que está detrás de estos escritos sagrados tenía una honda estima por la tradición, pues alentaba a memorizar los textos y a recitarlos en nuevas situaciones, mostrando así un gran sentido de continuidad histórica, al considerar los acontecimientos y las figuras del pasado como modelos perpetuos a la luz de los cuales todo se puede medir⁶².

3. CITAS, ALUSIONES Y ECOS

En función del grado de literalidad con el que el texto final hace referencia a otro(s) anterior(es) puede hablarse de *cita*, *alusión* o *eco*, que son los principales tipos o formas de la intertextualidad⁶³. Aunque existen más formas –como la *interpretación alegórica*– y pueden clasificarse de otro modo⁶⁴, aquí se recurrirá únicamente a estos conceptos. En el fondo son categorías que se sitúan bajo el ámbito de la *influencia* pero que, a la vez, se distinguen de ella⁶⁵. La influencia es un concepto mucho más amplio, pues no tiene que ver tanto

⁶⁰ Un ejemplo práctico de este método es el que se sigue en SCHEETZ, J. M., *The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel*, Eugene (Or): Pickwick, 2011. El libro se hace eco de la obra de Georg Steins (*Die «Bindung Isaaks» im Kanon [Gen 22]: Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*) donde tras un análisis del acercamiento canónico en Childs, propuso una nueva lectura que denominó «lectura canónica intertextual». El propio Childs constataría más tarde: «Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation», 173-184.

⁶¹ ALTER, R., *The World of Biblical Literature*, SPCK, 1992, 113.

⁶² Cfr. IDEM, 117.

⁶³ S. Moyise («Intertextuality and Biblical Studies: A Review», *Verbum et Ecclesia JRG* 23/2 [2002] 418-431) propone otros tipos de intertextualidad: Eco intertextual (aquí entrarían las citas, alusiones y ecos), narrativa intertextual e intertextualidad exegética, dialógica y postmoderna. Cfr. también el estudio ya mencionado de Hebel (cfr. o.c., 4ss.), quien agrupa la bibliografía en torno a tres conceptos relacionados: intertextualidad, cita y alusión.

⁶⁴ Allan H. Pasco (*Allusion. A literary graft*, Charlottesville: Rookwood Press, 2002 [1994]), por ejemplo, habla de otros tres tipos de intertextualidad: de imitación, de oposición y de alusión.

⁶⁵ B. D. Sommer (*A Prophet Reads the Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford: Stanford University Press, 1998, 8-9) distingue entre influencia y alusión, por un lado, e intertextualidad, por otro. Los dos primeros (aunque no son idénticos) serían acercamientos diacrónicos, más centrados en el autor (sin abandonar ni el texto ni el lector) y estudia las relaciones entre un número limitado de textos; mientras que la intertextualidad se interesa por el lector o por el texto como independiente del autor, es sincrónico y estudia las relaciones entre muchos textos.

con las palabras sino con la obra o el pensamiento de un autor o de una tradición concreta⁶⁶.

Se han propuesto una gran variedad de criterios para identificar los modos de referencia mencionados⁶⁷. La *cita* es la que menos problemas plantea, puesto que repite de modo expreso e intencionado un número determinado de palabras textuales (algunos autores sugieren que seis o más) o casi literales y suele ir acompañada de marcadores que la introducen (si los lleva se dice que es una cita *formal*; en el caso contrario será *informal*)⁶⁸. Es, además, el modo más explícito de referencia dentro de la jerarquía retórica que se da entre ellos⁶⁹. Un ejemplo de cita del Antiguo en el Nuevo podría ser Mt 4,4 («Escrito está: “No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios”»; citando a Dt 8,3). Y uno del Antiguo en el mismo Antiguo sería Dn 13,53 («mientras que el Señor dice: “No matarás al inocente ni al justo”»; citando a Ex 23,7)⁷⁰.

El eco y la alusión, en cambio, presentan unos límites menos definidos⁷¹. La *alusión*, tanto la fuerte como la débil, es más fragmentaria que la cita, pero sigue siendo suficientemente manifiesta para que pueda ser reconocida por el público o el lector. Aunque en esto no hay un acuerdo general, aquí se considerará alusión cualquier frase que tenga cinco palabras o menos de un texto

⁶⁶ Sobre la influencia, cfr. las obras de BLOOM, H., *A Map of Misreading*, 2 ed. New York: Oxford University Press, 2003 (1ª edición 1975) y *Anatomía de la influencia: la literatura como modelo de vida*, Madrid: Taurus, 2011 (or. ing. 2010).

⁶⁷ Adopto los criterios establecidos en BEETHAM, C. A., *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, Leiden-Boston: Brill, 2008, sobre todo en el capítulo 2 (pp. 11-40), donde define y explica la metodología para determinar alusiones y ecos (no incluye los paralelos como modos literarios de referencia: pp. 24-27). Esta obra se sitúa en clara continuidad con la de R. Hays (*Echoes of Scripture in the letters of Saint Paul*) a la que hace referencia desde el mismo título. De hecho, pone como ejemplo de eco fuera de la Escritura el título de ambas obras (p. 23).

⁶⁸ Cfr. BEETHAM, C. A., *o.c.*, 17 y HOLLANDER, J., *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley: University of California Press, 1981, 15s.

⁶⁹ Cfr. HOLLANDER, J., *o.c.*, 64.

⁷⁰ SCHULTZ, R. L. (*The Search for Quotations: Verbal Parallels in the Prophets*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) ha investigado desde distintas perspectivas el fenómeno de la cita en relación con los «paralelos verbales» (para distinguirlos de los paralelos temáticos) y también sugiere una serie de criterios para identificarlas y estudiarlas (pp. 210-239).

⁷¹ Cfr. STAMPS, D. L., «Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device», en PORTER, S. E. (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament*, Michigan: Eerdmans, 2006, 12ss.; cfr. también PORTER, S. E., «The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology», en EVANS, C. A. y SANDERS, J. A. (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

anterior, aunque sean literales (en ese caso no puede haber fórmula introductoria de cita)⁷². Ha de cumplir, además, cuatro características: que el autor tenga la intención de aludir a un texto anterior; que haya sólo una fuente identificable para la alusión; que pueda ser percibida por el lector; y que el público recuerde el sentido original del texto antiguo y sepa integrarlo en el nuevo contexto, de tal forma que llegue a entender el sentido del texto⁷³. Se han señalado, además, otros tres criterios para delimitar una alusión⁷⁴: que el texto aludido esté disponible para el autor que hace la alusión; cuantas más palabras compartan en un breve espacio (y cuanto más rara sea una palabra que compartan), hay más probabilidad de que existan vínculos entre ellos⁷⁵; y que el autor intente que el lector reconozca la alusión en su contexto originario y sepa aplicarla al contexto actual para entender lo que se quiere decir⁷⁶. Un ejemplo de alusión del Antiguo en el Nuevo sería el himno al señorío de Jesucristo sobre la creación de Col 1,15-20 (aludiendo a Prov 8,22-31)⁷⁷; y, dentro del Antiguo, la profecía de Daniel (cap. 9) sobre las setenta semanas de Jeremías (25,11-12). Este pasaje es relevante puesto que da testimonio de cómo «en la Escritura se interpreta la Escritura anterior, descubriendo en el texto un sentido más profundo que el que aparece a primera vista, y actualizándolo»⁷⁸.

El *eco* es el menos explícito de todos y, tal vez por eso, el más difícil de delimitar. De él se han destacado también cuatro características⁷⁹: puede ser

⁷² Si lleva una fórmula introductoria podría considerarse una cita aunque tenga menos de cinco palabras, como es el caso de Jn 19,37 citando a Zac 12,10: «Mirarán al que traspasaron».

⁷³ Cfr. BEETHAM, C. A., *o.c.*, 18s. Define la alusión así: «A literary device intentionally employed by an author to point a reader back to a single identifiable source, of which one or more components must be remembered and brought forward into the new context in order for the alluding text to be understood fully» (p. 20).

⁷⁴ Cfr. BEETHAM, C. A., *o.c.*, 27-32.

⁷⁵ También es posible hablar de alusión aun cuando entre ambos textos no tengan ninguna palabra en común. Sucede cuando comparten un concepto singular: por ejemplo, Col 2,11 alude a Dt 30,6 porque comparten el mismo concepto de una circuncisión diferente a la física: cfr. BEETHAM, C. A., *o.c.*, 29.

⁷⁶ Otros criterios similares para identificar la alusión pueden verse en: MANNING JR., G. T., *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, London-New York: T&T Clark International, 2004, 7-15; NOBLE, P. R., «Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions», *VT* 52 (2002) 219-252; y LEONARD, J. M., «Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case», *JBL* 127/2 (2008) 241-265.

⁷⁷ Cfr. BEETHAM, C. A., *o.c.*, 110ss.

⁷⁸ ARANDA, G., *Daniel*, CNBJ, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006, 127.

⁷⁹ Cfr. BEETHAM, C. A., *o.c.*, 22ss. Este autor define así el *eco* (p. 24): «A subtle, literary mode of reference that is not intended for public recognition yet derives from a specific predecessor. An author's wording may echo the precursor consciously or unconsciously and/or contextually or non-contextually».

consciente o inconsciente; tiene una sola fuente identificable; no trata de indicar el texto al público; y no depende del sentido del texto original para entenderlo en su nuevo contexto, aunque eso no quiere decir que no se busque el sentido original del eco. Para delimitar el eco se han propuesto los mismos tres criterios que para la alusión pero con la diferencia de que el tercero de ellos no tiene que existir, es decir, no ha de haber un vínculo entre el lector y el texto anterior en su contexto originario: es, básicamente, lo que distingue al eco de la alusión⁸⁰.

Como se puede apreciar los límites entre los modos de referencia mencionados no son del todo claros. De todas formas, la intertextualidad no busca únicamente identificar las citas, alusiones y ecos de un texto, sino sobre todo descubrir, por medio de las referencias a textos anteriores, el significado de un texto en su situación actual, un significado que quizás no se encontraba en el origen de los textos aludidos⁸¹.

4. Ex 34,6-7 COMO EJEMPLO DE LECTURA INTERTEXTUAL

Veamos ahora, aunque no pueda ser más que esquemáticamente, el texto de Ex 34,6-7 y la fuerza con la que ha resonado en el resto de la Biblia. Se trata de uno de los pasajes en los que Dios revela su nombre, no uno más entre los numerosos títulos con los que se denomina a Dios en el Antiguo Testamento⁸², sino el nombre más genuinamente israelita, el que desveló Dios a Moisés: YHWH.

Dios lo revela, siguiendo un esquema progresivo⁸³, en tres ocasiones⁸⁴, las tres en el libro del Éxodo, teniendo como marco el Sinaí y la liberación del pueblo de Israel de las manos de Egipto⁸⁵. La primera y más conocida (3,13-

⁸⁰ Cfr. BEETHAM, C. A., *o.c.*, 30 y 34-35. Este autor ve algunos ecos en la epístola a los Colosenses; así, por ejemplo, en Col 1,9-10 ve un eco de Is 11,2.9.

⁸¹ «El estudio de la intertextualidad comienza cuando se asume que una obra literaria puede ser mejor entendida al analizar su deuda con otras obras»: MANNING, G. T., *o.c.*, 3.

⁸² Cfr. ROSE, M., «Names of God in the OT», *ABD* 6252-6265.

⁸³ Que Dios revela su carácter de un modo íntimamente ligado a su nombre y que lo hace de modo progresivo es el núcleo de la tesis de A. D. Surls (*Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus: From Etymology to Literary Onomastics*, Wheaton: ProQuest Dissertations Publishing, 2015).

⁸⁴ Tal vez podría añadirse una más, aquella en la que se define como Dios celoso: Ex 20,5 (cfr. también 34,14, aunque ahí no es Dios quien habla).

⁸⁵ Quién es el Dios de la alianza, que ha elegido al pueblo, lo ha liberado de la esclavitud y le ha dado unos mandamientos es el principal argumento del libro del Éxodo. No sólo Moisés y el pueblo querrán conocer quién es su Dios, sino que hasta el propio faraón (Ex 5,2) estará interesado en ello: cfr. GARCÍA LÓPEZ, F., *Éxodo*, NCBJ, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007, 22-27.

15) tiene lugar antes de ser enviado Moisés al faraón con la misión de salvar al pueblo, cuando Dios se manifiesta en la zarza ardiente como «el que es» (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה), una expresión enigmática que ha sido traducida e interpretada de muchas formas⁸⁶, pero que fundamentalmente subraya el carácter trascendente de Dios a la vez que destaca su presencia dinámica en medio de su pueblo: Dios es el que es y el que está y estará siempre ahí para su pueblo⁸⁷.

La segunda, en el curso de su liberación (6,2-8, aquí no está tan claro el marco geográfico del monte). A la afirmación fundamental אֲנִי יְהוָה («Yo soy el Señor»: presente al inicio, al final y en el v. 6) se añade la cláusula «que os sacaré de Egipto», asociando así a su nombre sus obras admirables liberadoras⁸⁸. Esta fórmula acabará convirtiéndose en una de las principales confesiones de fe del pueblo de Israel: «Yo soy el Señor que te sacó de Egipto». Así empieza el Decálogo en sus dos formulaciones (Ex 20,2 y Dt 5,6) y así aparece al inicio de determinadas prescripciones rituales mandadas por Dios (Ex 13,14ss.; Lv 11,45; Dt 6,21) y también en los Salmos (81,11).

Y la tercera, ya después de su salida (34,6-7), mediante otra fórmula que se considera como el culmen de la revelación de su nombre y una de las principales confesiones de fe sobre el carácter de Dios (v. 6) y su comportamiento (v. 7)⁸⁹: «⁶(...) Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en misericordia y fidelidad; ⁷que mantiene su misericordia por mil generaciones, que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero nada deja impune pues castiga la culpa de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación»⁹⁰. Con ella se describe, finalmente, un rasgo fundamental de la naturaleza íntima de Dios: su misericordia. Se trata de un atributo de tal profundidad y riqueza que viene expresado, no sin cierta

⁸⁶ «Yo seré el que seré» (Lutero), «soy el que es» (LXX), «soy el que soy» (la mayor parte de las Biblias, cfr. *Nueva Biblia de Jerusalén*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Conferencia Episcopal Española).

⁸⁷ Este último sentido es el que aparece en la traducción de la Biblia al alemán de M. Buber y F. Rosenzweig mediante la expresión: «ich werde dasein als der ich dasein werde».

⁸⁸ Cfr. SURLS, A. D., *o.c.*, V.

⁸⁹ Sobre el origen, probablemente independiente, de las dos expresiones que componen la fórmula, cfr. RENAUD, B., *Un Dios celoso. Entre la cólera y el amor* («Cuadernos Bíblicos», 149), Estella: Verbo Divino, 2011, 16-17.

⁹⁰ Ex 34,6-7. La fórmula viene precedida por la expresión «proclamando» (וַיְהַלֵּל), que a su vez depende de los dos verbos del v. 5b. El sujeto de estos últimos podría ser tanto Moisés como el Señor, si bien la mayor parte de estudiosos se inclinan por pensar en Dios como sujeto al leerlo en función del v. 6 y de Nm 14,17-18: cfr. CHILDS, B. S., *El libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*, Estella: Verbo Divino, 2003, 570s.; y GARCÍA LÓPEZ, F., *o.c.*, 214.

tensión⁹¹, mediante un gran abanico de términos: רַחוּם (compasivo), חַנּוּן (misericordioso/clemente), אֶרֶךְ אַפַּיִם (lento a la cólera, literalmente «largo de respiraciones» o de «respiraciones prolongadas»), רַב־חַסֵּד (rico en misericordia) וְאֱמֶת (y en fidelidad/verdad/lealtad)⁹².

Conviene tener presente el contexto en el que se sitúa este pasaje, el de la apostasía del pueblo y el de la renovación de la alianza, acontecimientos narrados en los caps. 32 a 34, una sección que, a pesar de su complejidad⁹³, hoy día se prefiere leer como un relato unitario⁹⁴. Sólo a la luz de los hechos que se relatan en esos capítulos, a saber, la primera donación de las Tablas de la Ley a Moisés (justo después de las normas para la construcción del Arca y del Tabernáculo, al final del cap. 31), su ruptura (con el castigo merecido aunque mitigado por la intercesión de Moisés, quien trata de calmar la reacción airada de Dios tras el pecado: 32,9-35) y la entrega de otras nuevas (cap. 34), puede entenderse el profundo significado de esta fórmula, de la que también se ha dicho que constituye una especie de «credo» del pueblo de Israel sobre el carácter y el comportamiento de su Dios⁹⁵.

⁹¹ La tensión se refiere sobre todo a los elementos positivos (misericordia de Dios: vv. 6b y 7a) y negativos (su castigo: 7b). La presencia de estos dos sentimientos en Dios (amor y cólera) no es igual de importante: «El amor sólo define el ser mismo de Dios (v. 6b); la cólera pertenece a su acción (v. 7b)»: RENAUD, B., *o.c.*, 17. Aunque ahora no sea posible matizar esto, ni referirse siquiera al lenguaje antropomórfico aplicado a Dios, puede decirse que ambos sentimientos mantienen una relación de desequilibrio, donde su amor y misericordia prevalecen siempre sobre su ira: cfr. BARBAGLIO, G., *Dios ¿violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Estella: Verbo Divino, 1992, 130ss. Brueggemann explica la tensión también en otro sentido: un Dios que exige fidelidad pero que ha de vivir rodeado de la continua infidelidad del pueblo que se ha elegido: cfr. «Symmetry and Extremity in The Images of YHWH», en PERDUE, L. G., *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Oxford-Massachusetts: Blackwell, 2001, 241-257, aquí p. 248.

⁹² Sobre cada una de las palabras clave de la fórmula, cfr. BRUEGGEMANN, W., *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2007, 237-250 y BOSMAN, J. P., «The Paradoxical Presence of Exodus in the Book of the Twelve», *Scriptura* 87 (2004) 233-243, aquí 235-236.

⁹³ Muchos autores suponen un proceso de elaboración en tres momentos: un texto base, una reelaboración deuteronomista y una redacción sacerdotal: cfr. SIMIAN-YOFRE, H., «Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34», *Gregorianum* 82,3 (2001) 477-486.

⁹⁴ Se han señalado, entre otros, dos elementos que unifican la sección: las tablas de la Ley y Moisés: cfr. DOZEMAN, T. B., art. cit., nota 31. Cfr. también CHILDS, B. S., *o.c.*, 533 y MOBERLY, R. W. L., *At the Mountain of God*, Sheffield: JSOT Press, 1983, 44-109.

⁹⁵ Sobre esta denominación, ya J. Scharbert («Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen», *Biblica* 38 [1957] 130-150) decía que era una confesión de fe y R. C. Dentan («The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f», *Vetus Testamentum* 13/1 [1963] 34-51) llamó la atención sobre el poco interés que suscitó el estudio de esta fórmula, frente a los otros credos propuestos (p. 34) al tiempo que propuso que no deberíamos dudar en llamarle credo (p. 39). Brueggemann lo llama «credo de adjetivos» (*Teología del Antiguo Testamento*, 237).

La elección de esta fórmula como ejemplo de intertextualidad no es casual. Este pasaje no sólo destaca por el lugar central que ocupa para la religiosidad israelita –en plena codificación de la *Torah*– o por la antigüedad que se le atribuye⁹⁶, sino sobre todo por su influencia posterior en la tradición veterotestamentaria, donde está presente casi de principio a fin, desde Ex 34,6-7 a Dn 9,4.9, pasajes que se señalan como la primera y la última vez que aparece la fórmula⁹⁷. De ahí que se considere este texto como uno de los más «evocadores» de toda la Biblia Hebrea⁹⁸ y «uno de los ejemplos más completos de “relectura” en el canon bíblico»⁹⁹. De hecho, es posible encontrar esta fórmula –o parte de ella– en cada uno de los tres bloques en que se suele dividir, tanto en el Pentateuco (Ex 20,5-7; 33,19; Nm 14,18; Dt 5,9; 7,9-10; 13,18), en los Profetas (sobre todo en el libro de los Doce: Jl 2,13; Jon 4,2; Miq 7,18-20; Nah 1,3; pero también puede resonar algún eco en los profetas mayores, como Jr 30,11 y 32,18)¹⁰⁰, como en los Escritos (sobre todo en los Salmos: 86,5.15; 103,8.13; 111,4 y 145,8-9; pero también en Neh 9,17.31-32).

En general, los autores coinciden en identificar 8 pasajes en los que la fórmula es citada¹⁰¹. No está tan clara, en cambio, la identificación de otros pasajes como alusiones o ecos¹⁰². En cualquier caso, la gran cantidad de referencias a esta fórmula, presente en libros de tan variado género demuestra, por un lado, su centralidad para la vida religiosa del pueblo de Israel, pero sobre todo manifiesta cómo esta expresión llegó a convertirse progresivamente en la principal definición del carácter de Dios de toda la tradición veterotes-

⁹⁶ Hay quienes sostienen que es anterior incluso a la formulación que aparece en el Decálogo: cfr. FISHBANE, M., *Biblical Interpretation...*, 335.

⁹⁷ Cfr. RAITT, T. M., «Why does God forgive?», *Horizons in Biblical Theology* 13/1 (1991) 45.

⁹⁸ Cfr. LANE, N. C., *The Compassionate but Punishing God: A Canonical Analysis of Exodus 34:6-7*, 1.

⁹⁹ Cfr. GRANADOS, C., art. cit., p. 100.

¹⁰⁰ Sobre el uso de esta fórmula en el libro de los Doce y sus implicaciones, véase el artículo antes mencionado de J. L. Barriocanal en este mismo número y la bibliografía allí señalada.

¹⁰¹ Nm 14,18; Neh 9,17; Sal 86,15; 103,8; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Nah 1,3; cfr. DENTAN, R. C., art. cit., 34-51.

¹⁰² T. M. Raitt menciona 23 referencias a esta fórmula (a los que denomina de modo general como «ecos» a pesar de que entre ellos hay sobre todo citas y alusiones) y Lane señala 27 paralelos en el Antiguo Testamento (28 contando a Si 2,11 al que el autor deja entre los deuterocanónicos): Ex 20,5c-7; 33,19; Nm 14,18; Dt 5,9-11; 7,9; 2 Re 13,23; 2 Cr 30,9; Neh 9,17.31; Sal 25,6; 78,38; 86,5.15; 99,8; 103,8; 106,45; 111,4; 112,4; 116,5; 145,8; Jr 30,11; 32,18; Dn 9,9; Jl 2,13; Jon 4,2; Nah 1,3; Miq 7,18-20. Se han señalado otras referencias, que habría que estudiar más a fondo para calificarlas o como alusiones (Dt 4,31; Neh 1,5; Sal 106,7) o bien como ecos (Is 54,7-8; 63,7; Os 2,21-22).

tamentaria¹⁰³ y en «la afirmación más importante sobre el perdón en el Antiguo Testamento»¹⁰⁴.

Una conclusión común en los estudios realizados sobre este pasaje es afirmar que la fórmula se fue desarrollando al reutilizarse en nuevas situaciones. Así, hubo quien defendió el paso de una retribución en sentido colectivo a una individual¹⁰⁵; o quien, desde un punto de vista canónico, sugiere una evolución en cuanto al énfasis de la fórmula, que pasaría de estar puesto inicialmente en YHWH y en su relación de alianza con Israel, a subrayar finalmente el reinado del Señor sobre todo el cosmos¹⁰⁶.

En definitiva, aunque todavía quedaría por realizar un análisis exhaustivo de cada una de las citas, alusiones o ecos de la fórmula en sus nuevos contextos (el examen podría quedar restringido a tres grupos: Pentateuco, Libro de los Doce y Salmos), me parece que estas páginas permiten entrever cómo el estudio bíblico intertextual puede abrir las puertas a una comprensión más profunda del texto sagrado. Al presentar, aunque no haya sido más que superficialmente, cómo ha sido la recepción de este texto en el resto del Antiguo Testamento¹⁰⁷, podrá comprobarse cómo esta expresión constituye, por un lado, uno de los más bellos resúmenes del carácter y del comportamiento de Dios en la tradición veterotestamentaria y, por otro, una de las confesiones de fe por excelencia que impregna toda la teología del pueblo de Israel y que desembocará, ya en el Nuevo Testamento y en continuidad con el Antiguo, en la revelación de Dios como Amor y rico en misericordia¹⁰⁸.

¹⁰³ Cfr. LANE, N. C., *o.c.*, 290.

¹⁰⁴ RAITT, T. M., art. cit., 45.

¹⁰⁵ Cfr. SCHARBERT, J., art. cit., 149-150.

¹⁰⁶ Cfr. LANE, N. C., *o.c.*, 143ss.

¹⁰⁷ En el Nuevo Testamento la fórmula no aparece citada, pero sí pueden encontrarse algunos ecos (Lc 1,50.72.78; 6,36) y alusiones (Rom 9,15-16; Ef 2,4; St 5,11).

¹⁰⁸ Cfr. 1 Jn 4,8.16 y Ef 2,4.

Bibliografía

- AICHELE, G. y PHILIPS, G. A., «Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis», en IDEM, *Intertextuality and the Bible*, *Semeia* 69-70 (1995) 7-18.
- ALKIER, S., «Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts», en HAYS, R., ALKIER, S. y HUIZENGA, L. A. (eds.), *o.c.*, 3-22.
- ALLEN, G., *Intertextuality*, New York: Routledge, 2000.
- ALTER, R., *The World of Biblical Literature*, SPCK, 1992.
- ARANDA, G., *Daniel*, CNBJ, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
- BARBAGLIO, G., *Dios ¿violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Estella: Verbo Divino, 1992.
- BARRIOCANAL, J. L., «La ambigüedad latente en la revelación del ser de Dios: Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce», *ScrTh* 48/2 (2016).
- BARRIOCANAL, J. L., «Aproximación a la relectura: Ezequiel 20 – el éxodo ha fracasado», *Estudios Bíblicos* 70/1 (2012) 7-36.
- BARTHES, R., *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona: Paidós, 1987.
- BARTHES, R., *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona: Kairós, 1978.
- BARTHES, R., *S/Z*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- BARTHES, R., «Texto (Teoría del)», en IDEM, *Variaciones sobre la Escritura*, Barcelona: Paidós, 2002.
- BARTON, J., «Déjà lu: Intertextuality. Method or Theory?», en DELL, K. y KYNES, W. (eds.), *o.c.*, 1-16.
- BAUKS, M., HOROWITZ, W. y LANGE, A. (eds.), *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- BEETHAM, C. A., *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, Leiden-Boston: Brill, 2008.
- BLOOM, H., *A Map of Misreading*, New York: Oxford University Press, 2003.
- BLOOM, H., *Anatomía de la influencia: la literatura como modelo de vida*, Madrid: Taurus, 2011.
- BOSMAN, J. P., «The Paradoxical Presence of Exodus in the Book of the Twelve», *Scriptura* 87 (2004) 233-243.
- BRUEGGEMANN, W., «Symmetry and Extremity in The Images of YHWH», en PERDUE, L. G., *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Oxford-Massachussets: Blackwell, 2001, 241-257.

- BRUEGGEMANN, W., *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2007.
- CHILDS, B. S., «Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation», *ZAW* 115/2 (2003) 173-184.
- CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- CHILDS, B. S., *El libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*, Estella: Verbo Divino, 2003.
- CHILDS, B. S., *The New Testament as Canon: an Introduction*, London: SCM Press, 1984.
- DELL, K. y KYNES, W. (eds.), *Reading Job Intertextually*, New York: Bloomsbury, 2013.
- DEL OLMO, G., «La Biblia y su intertextualidad», *Estudios Bíblicos* 71/3 (2013) 407-432.
- DENTAN, R. C., «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f», *Vetus Testamentum* 13/1 (1963) 34-51.
- DOZEMAN, T. B., «Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character», *JBL* (1989) 207-223.
- DRAISMA, S. (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kampen: Kok, 1989.
- EMADI, S., «Intertextuality in New Testament Scholarship: Significance, Criteria, and the Art of Intertextual Reading», *Currents in Biblical Research* 14 (2015) 8-23.
- ESLINGER, L., «Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category», *Vetus Testamentum* LXII/1 (1992) 47-58.
- FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- FISHBANE, M., «Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis», *JBL* 99/3 (1980) 343-361.
- FISHBANE, M., «Types of Biblical Intertextuality», en LEMAIRE, A. y SÆBØ, M., *Congress volume: Oslo 1998, International Organization for the Study of the Old Testament. Congress 1998*, Oslo-Leiden-Boston: Brill, 2000, 39-44.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *Éxodo*, NCBJ, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- GENETTE, G., *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid: Taurus, 1989.
- HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the letters of Paul*, New Haven-London: Yale University Press, 1989.

- HAYS, R. B., «The Use of the Old Testament by New Testament Writers», en GREEN, J. B. (ed.), *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 222-238.
- HAYS, R. B., ALKIER, S. y HUIZENGA, L. A. (eds.), *Reading the Bible Intertextually*, Waco (TX): Baylor University Press, 2009.
- HEBEL, U. J., *Intertextuality, Allusion, and Quotation: An International Bibliography of Critical Studies*, New York: Greenwood Press, 1989.
- HOLLANDER, J., *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley: University of California Press, 1981.
- KRISTEVA, J., *Semiótica*, I, Madrid: Fundamentos, 1978.
- KRISTEVA, J., «Bakhtine, le mot, le dialogue, et le roman», *Critique* 239 (1967) 438-465.
- LANE, N. C., *The Compassionate but Punishing God: A Canonical Analysis of Exodus 34:6-7*, Eugene: Pickwick, 2010.
- LEONARD, J. M., «Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case», *JBL* 127/2 (2008) 241-265.
- MANNING Jr., G. T., *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, London-New York: T&T Clark International, 2004.
- MASON, R. A., «Some Examples of Inner Biblical Exegesis in Zech. IX-XIV», en LIVINGSTONE, E. A. (ed.), *Studia Evangelica*, VII, Berlin: Akademie-Verlag, 1982, 343-354.
- MEEK, R. L., «Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion. The Ethics of a Methodology», *Bib* 95/2 (2014) 280-291.
- MENKEN, M. J. J. y MOYISE, S., *Genesis in the New Testament*, London: T&T Clark, 2012.
- MENKEN, M. J. J. y MOYISE, S., *The Minor Prophets in the New Testament*, London-New York: T&T Clark, 2009.
- MENKEN, M. J. J. y MOYISE, S., *Deuteronomy in the New Testament*, New York: T&T Clark, 2007.
- MENKEN, M. J. J. y MOYISE, S., *Isaiah in the New Testament: The New Testament and the Scriptures of Israel*, London-New York: T&T Clark, 2005.
- MENKEN, M. J. J. y MOYISE, S., *Psalms in the New Testament*, New York: T&T Clark, 2004.
- MILLER, G. D., «Intertextuality in Old Testament Research», *Currents in Biblical Research* 9 (2011) 283-309.

- MOBERLY, R. W. L., *At the Mountain of God*, Sheffield: JSOT Press, 1983.
- MOYISE, S., *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2010.
- MOYISE, S., *Evoking Scripture. Seeing the Old Testament in the New*, London-New York: T&T Clark, 2008.
- MOYISE, S., «Intertextuality and Biblical Studies: A Review», *Verbum et Ecclesia* JRG 23/2 (2002) 418-431.
- MUÑOZ LEÓN, D., *Derás: Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*, Madrid: CSIC, 1987.
- NAVARRO, D. (ed.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, La Habana: Casa de las Américas-UNEAC, 1997.
- NOBLE, P. R., «Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions», *VT* 52 (2002) 219-252.
- PASCO, A. H., *Allusion. A literary graft*, Charlottesville: Rookwood Press, 2002.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid: PPC, 19942.
- PORTER, S. E., «The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology», en EVANS, C. A. y SANDERS, J. A. (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, JSNT-Sup 148, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- RAITT, T. M., «Why does God forgive?», *Horizons in Biblical Theology* 13/1 (1991) 38-58.
- REED, W. L., *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*, New York: Oxford University Press, 1993.
- RENAUD, B., *Un Dios celoso. Entre la cólera y el amor* («Cuadernos Bíblicos», 149), Estella: Verbo Divino, 2011.
- RIFFATERRE, M., «La trace de l'intertexte», *La Pensée* 215 (octobre 1980) 4-18.
- RIFFATERRE, M., *Semiotics of Poetry*, London: Methuen, 1978.
- ROSE, M., «Names of God in the OT», en *The Anchor Bible Dictionary*, IV, New York: Doubleday, 1992, 1001-1011.
- SANDERS, J. A., *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- SANDERS, J. A., *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- SARNA, N. M., «Psalm 89: A Study in Inner Biblical Exegesis», en ALTMANN, A. (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1963, 29-46.

- SCHARBERT, J., «Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen», *Biblica* 38 (1957) 130-150.
- SCHEETZ, J. M., *The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel*, Eugene (Or): Pickwick, 2011.
- SCHULTZ, R. L., *The Search for Quotations: Verbal Parallels in the Prophets*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- SIMIAN-YOFRE, H., «Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34», *Gregorianum* 82 (2001) 477-486.
- SOMMER, D., *A Prophet Reads the Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford: Stanford University Press, 1998.
- STAMPS, L., «Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device», en PORTER, S. E. (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament*, Michigan: Eerdmans, 2006.
- SURLS, D., *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus: From Etymology to Literary Onomastics*, Wheaton: ProQuest Dissertations Publishing, 2015.
- VILLALOBOS ALPÍZAR, I., «La noción de intertextualidad en Kristeva y Barthes», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 41 (103) 137-145.
- WEBB, R. L., «“Apocalyptic”: Observations on a Slippery Term», *JNES* 49 (1990) 115-126.

